

INSERCIÓN Y CARISMA DE LA COMPAÑÍA

Jesús M. Sariego

El término "inserción" no necesita de presentaciones en el ambiente de la vida religiosa latinoamericana. Es sin duda uno de los asuntos en los que la vida y las experiencias van delante de la sistematización y de las teorías (1) y por eso tal vez éstas pueden resultar aún prematuras si dejan de ser un ponderado momento de "tomar el pulso" a cuanto está naciendo y crece como experiencia que parece irreversible en diversos ambientes de la vida consagrada latinoamericana.

Probablemente en este aflorar de un nuevo estilo de vida religiosa nada ha influido tanto como el sensible deterioro de las condiciones de vida de la mayoría de la población de nuestros pueblos desde mediados de la década pasada. Si siempre ha sido verdad que pobres son aquellos que no pueden dar la vida por supuesto, mucho más lo es entre las grandes mayorías de nuestro continente. Para unos porque alcanzarla y conservarla es una tarea angustiante en el día a día; para otros, porque defenderla, desde la plataforma de los proyectos de los oprimidos, se ha tornado en una empresa comprometedora. El espectro del estado de miseria, que es muy diferente al de la pobreza, se cierne como una amenaza para el año 2000 y se traduce en los alarmantes niveles de desnutrición, desocupación, falta de salud, vivienda y alfabetismo. Una situación

que supone la negación de los derechos humanos y se expresa en una insatisfacción permanente de las necesidades básicas. Por ello, no es extraño el que hayan resurgido diversas formas de enfrentamiento armado en el continente durante los últimos años: las diversas modalidades de la violencia armada sólo son la otra cara de una estructura de desigualdades injustas que amenaza con estallar. Aquel halo de desarrollismo optimista que exhalaban las planificaciones y proyecciones económicas de los sesenta ya hoy resulta anacrónico. Los empobrecidos de Latinoamérica han perdido su fe en las promesas, proyectos y hasta en las urnas y crece entre ellos la creciente conciencia de que sólo lograrán alcanzar sus derechos en la medida en que se hagan conscientes de su dignidad y sean capaces de articular proyectos coherentes para defenderla.

Por otra parte, como su Maestro, el que nació y murió "fuera de las murallas" (Heb 13, 12), y a quien quiere consagrarse más plenamente, la vida religiosa en América Latina ha emprendido un éxodo histórico. No es nada nuevo mirando su historia: también los primeros consagrados necesitaron escapar a la soledad de los desiertos de Oriente para así poderse convertir en voz profética y anuncio de escatologías en medio de una Iglesia sólidamente identificada con el Imperio. En ese contexto aquellos primeros anacoretas, después reunidos en los cenobios, se descubrieron como los continuadores incruentos de la radicalidad de los mártires. Más tarde, desde el silencio y la soledad de los monasterios medievales, los monjes quisieron ser un grito de presencia de lo Absoluto y la temporalidad de la historia. Con el desarrollo de la vida urbana en el siglo XIII, los religiosos se convirtieron en medicantes y predicadores itinerantes para ser de nuevo signo de la desinstalación evangélica, y así evidencia para todos de que la Iglesia "no tiene ciudad permanente". A lo largo de la historia, la radicalidad vivida como profesión de vida ha surgido y recreado entre los consagrados constantes expresiones de un permanente éxodo que recuerdan al cuerpo eclesial la novedad del Evangelio que desin-

tala (2).

También hoy religiosos y religiosas siguen saliendo fuera de la ciudad hacia donde el Hijo y los hijos de Dios siguen muriendo crucificados por la pobreza injusta. Los encontramos en los nuevos claustros de la marginalidad para ser testigos apasionados del Reino que ya ha comenzado (3). El éxodo ahora ocurre entre las barrancas y favelas de los numerosos suburbios que, -como un inmenso cordón de injusticia,- rodean las populosas ciudades latinoamericanas, en las comarcas, serranías y selvas donde campesinos e indígenas han quedado relegados al compás del avance de una civilización que los excluye y expropia con el avance de los latifundios y la agro-exportación. También muchas comunidades religiosas se encuentran inmersas en el surgir y crecer de la conciencia de los pobres cuando éstos se organizan y reivindican sus derechos a través de las tareas y estructuras parroquiales, de asociaciones vecinales y de organizaciones laborales con una solidaridad que no sólo es cercana al estilo de vida sino también a la defensa de las causas de los pobres. La solidaridad crece desde un testimonio de presencia hasta la colaboración humilde en favor de la liberación efectiva de los oprimidos. En fin, al ritmo del creciente proceso de renovación post-conciliar, hoy son muchos los religiosos y religiosas en América Latina que han decidido "echar su suerte" con la de los desheredados de esta tierra y leen desde esa experiencia su propio carisma religioso dentro de la Iglesia. Una vez más se está haciendo verdad que aquellos que acudían a los pobres como evangelizadores han resultado ser los evangelizados.

Este éxodo también ocurre para la Compañía de Jesús. Dentro de la renovación exigida a la Vida Religiosa por el Concilio Vaticano II(4), la Compañía de Jesús definió su misión en la Congregación General XXXII como un "servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta" (5). Esta opción apostólica responde a la captación de una doble demanda a la que se encuentran

enfrentados los jesuitas de hoy: el fenómeno de la increencia y de la injusticia.

De una parte, el surgimiento de la modernidad, que trae consigo una nueva demarcación entre lo religioso y lo sacro, rompiendo el viejo estatuto de la experiencia religiosa y la validez de su lenguaje, a partir de una concepción optimista de la mayoría de edad del hombre en una sociedad tecnológica y consumista. En este contexto, la renovación pone un especial énfasis en la necesidad de un anuncio kerigmático de Dios siempre mayor, que ofrece un sentido a la vida humana y que, como exorcismo moderno, desdemoniza los ídolos del mundo secular como el armamentismo, el consumo y el confort hedonista burgués urgiendo hacia nuevas formas de fraternidad. Un testimonio comunitario jesuítico del sentido de la fe y sus exigencias históricas son así el signo escatológico de la reconciliación de Dios con el hombre en la ciudad secular.

En el reverso de la modernidad, el subdesarrollo y la dependencia se convierten en el reto central para los jesuitas que se traducirá en la necesidad de comprometerse preferencialmente en la promoción de la justicia "exigida por la reconciliación de los hombres con Dios" (6). Aquí la Compañía se siente retada a convertirse en una profecía del amor de Dios a los pobres en medio de situaciones de flagrante deshumanización.

Para el cuerpo de la Compañía de Jesús, este encuentro con el pobre y sus luchas comienza a tener importantes consecuencias. En el caso de América Latina, a veces ha nacido de la tradición que nos entronca con los organizadores de las reducciones, los fundadores de los "Colegios para indígenas", o con aquella generación de inquietos jesuitas de comienzos del siglo que crearon las primeras organizaciones campesinas y sindicales. En otros casos el motor ha sido la búsqueda de nuevos caminos para una educación popular para el cambio, la que tanto nos pedían las cartas del P. Arrupe. En otros casos, es la

sensibilidad de las nuevas generaciones, las que en su mayoría predominantemente provienen justamente de las tareas apostólicas de la Compañía más cercanas a la lucha por la justicia. En la mayoría de las Provincias se percibe en la actualidad, como inquietud, como proyecto o como problema debatido el deseo de no pocos jesuitas de una mayor cercanía personal e institucional a las condiciones de vida y proyectos de los pobres. Se trata también de un honesto deseo de fidelidad con las directrices propuestas por el decreto 4 de la Congregación General XXXII confirmados en la ulterior Congregación (7). Es un deseo que, cuando es maduro, siempre proviene de personas humildes y en búsqueda. El acercamiento a los pobres se convierte para la Compañía no solamente en un criterio de eficacia, sino también de credibilidad (8). En algunos lugares este deseo de presencia solidaria ha logrado articular con efectividad nuevas tareas apostólicas y renovar otras; en otros, compite con el modelo de una Compañía que desde lo mejor de sus posibilidades está empeñada en la liberación de los pobres pero aún se encuentra institucionalmente alejada de su condición de vida. Para algunos jesuitas este nuevo modo de vida pone en entredicho la supervivencia de las instituciones cuya efectividad ha mostrado la historia más allá de los diversos protagonismos de sus gerentes.

En todo caso, son muchos los jesuitas que hacen en nuestros días en suelo latinoamericano, el doble itinerario que el cambio de la inserción conlleva. De un lado, el acercarse al oprimido en un largo proceso de conversión, adaptación y permanente aprendizaje humilde. De otro, el sentirse acogido por el calor solidario de quienes nos permiten caminar a su lado y hacer nuestras sus historias conflictivas en el pasado y futuro. Al encontrarse en los oscuros callejones de la historia con el rostro sufriente y expoliado del Siervo, muchos compañeros han experimentado sobre sí mismos el resplandor que Este comunica: el sentido de su vocación el estilo de su oración y de su vida litúrgica, la novedad de su consagración las tareas apostólicas en las que laboran y las exigencias de su vida sacerdotal han cobrado nueva luz y sentido. Porque,

como en la Anunciación del Señor (prólogo de su inserción en la historia), el sí de los pobres, como el de María, nos hace posible no sólo introducirnos en sus vidas e historias sino también reorganizar nuestros propios anhelos y proyectos al calor de esa presencia cuestionadora. Y por ello surgen de aquí y de allá, día a día, los trazos de una nueva espiritualidad en la Compañía que recrea y vitaliza aquella experiencia fundante de los compañeros en la que la limitación y la fragilidad se convierte en el lugar preferencial de encuentro con el Dios de la historia que dispuso "hacer redención" en este mundo.

Son no pocos los jesuitas que sienten y expresan en nuestro tiempo un cierto malestar al ver la desproporción que existe entre lo que hablamos sobre la inserción y lo poco que de hecho realizamos como grupo apostólico en este ámbito. Estas líneas no quisieran aumentar los argumentos a favor de esa desproporción. Están escritas desde un simple proceso de búsqueda junto con otros jesuitas, muchos jóvenes en la línea de una mayor coherencia con "la vocación a la que fuimos llamados" y que nos toca vivir desde esta esquina conflictiva y exigente del continente que es Centroamérica. Cuando este proceso de caminar se hace frecuente tema de nuestras reflexiones y encuentros comunitarios, muchas veces nos preguntamos inquietos por lo que hemos de hacer en orden a una mayor inserción entre los pobres y en qué medida este proyecto guarda una honesta fidelidad con el carisma de la Compañía de Jesús. El ámbito específico de la formación en el que estas cuestiones nos surgen hace que a veces sus respuestas hayan de ser aún complejas. Al menos nacen de la sincera inquietud de quienes desean aportar vida y esperanza al cuerpo de la Compañía, al que sin duda profesan un hondo cariño.

Tras una breve descripción sobre el término "inserción", procederemos a analizar las posibles conexiones que se puedan establecer entre ésta y el carisma de la Compañía vivido desde la actualidad y desde el contexto latinoameri-

cano. Al menos, desde dos ángulos es posible establecer conexiones: desde la inserción entendida como un estilo de vida personal y comunitario y desde la inserción comprendida como una tarea apostólica, como un proyecto de misión realizado a partir de los pobres. Desde una y otra perspectiva trataremos de establecer el sentido que hoy pueda tener la vida en inserción dentro de la Compañía de Jesús.

El término "inserción"

Aunque el término inserción hunde sus raíces en el tema teológico de la encarnación de Jesús en la historia y la connotación de anonadamiento que ésta supone, temas frecuentes en la teología neotestamentaria, el uso frecuente que hoy se hace de él viene más bien caracterizado por connotaciones de índole eclesial y pastoral, oriunda de la renovación eclesiológica que supuso el Vaticano II en su nueva mirada hacia el mundo, y posteriormente confirmadas para América Latina en Medellín y Puebla (9).

Probablemente uno de los primeros usos eclesiales del vocablo inserción se remonta a los años sesenta, cuando en el ambiente europeo y más en concreto entre el clero francés, realizaban los primeros intentos de aproximación al mundo obrero. Se decía entonces inserción al estilo de vida de algunos presbíteros que asumían el trabajo manual y asalariado como una forma de presencia apostólica de presencia entre las grandes mayorías proletarias en las fábricas e industrias. Normalmente, al trabajo seguían los compromisos en las reivindicaciones obreras y en la lucha sindical. La experiencia tuvo su auge en su momento y aún hoy sigue en vigor, pese a que hayan surgido, aún en los países industrializados, nuevos modos de marginalidad (a veces provenientes de la misma desocupación laboral), que sugieren otros estilos complementarios de inserción.

En otra acepción extendida, inserción dice relación

con inculturación y se refiere a las necesarias premisas del trabajo evangelizador en el que las riquezas y valores propios de la cultura que se evangeliza no deben ser soslayadas o despreciadas imponiendo sobre ellas otros moldes culturales en los que la fe se ha expresado. La misma Congregación General XXXII unió de forma especial el tema de la misión apostólica de la Compañía con el de la necesidad de llevarla a cabo de un modo inculturado (10). La misma "Evangelii Nuntiandi" subrayó esta necesidad en la Evangelización (11). En la práctica apostólica y pastoral, esta exigencia se ha traducido en la necesidad de partir de un permanente análisis de la realidad, previo a toda acción evangelizadora, así como la urgencia de transmitir el mensaje desde el lenguaje y la cultura de aquellos a quienes va dirigido, poniendo un especial énfasis en el apoyo de las ciencias sociales en todo proceso evangelizador.

En un sentido más específico, dicese inserción a la manera que la Compañía tiene de hacerse presente en los retos apostólicos que demanda tanto un país o una región como una área específica de la tarea misionera. Se habla así de la necesidad de construir una Compañía inserta en esta o aquella cultura, autóctona, propia del país así como también se dice "inserción en el mundo de la cultura", de la juventud o de la educación.

En el ambiente de la Compañía en América Latina, inserción tiene un sentido más amplio. A veces se refiere solamente a un estilo de vida comunitaria topográficamente cercano al habitat popular en zonas de suburbios o regiones campesinas e indígenas. Muchas comunidades jesuíticas han conocido en los últimos años un significativo cambio en su localización, separándose de las viejas estructuras más masivas y cercanas a las grandes instituciones apostólicas y adoptando un estilo de vida más austero, de grupos más reducidos al tenor de las indicaciones de los documentos de la legislación de la Compañía. A esta proximidad "ecológica" normalmente suele acompañar algún tipo de

tarea apostólica. Es en la concreción de esta tarea apostólica donde suele darse una cierta pluralidad.

En muchos casos, se trata de un trabajo apostólico que pivota fundamentalmente en torno a las actividades propias del quehacer pastoral de una parroquia. Se incluyen aquí fundamentalmente acciones relacionadas con la evangelización, la formación de la comunidad cristiana así como la presencia profética de ésta dentro del contexto social en el que se inscribe.

En otros casos, la tarea apostólica de quienes viven en la inserción pone su acento en un abanico más amplio de labores relacionadas con el desarrollo y promoción humana de la población entre la que se vive. Esta tarea, que no trata simplemente de reproducir modelos paternalistas de caridad sino de promoción participada, muchas veces desborda y complementa la acción parroquial. Aquí se inscriben, entre otras, tareas relacionadas con la mejora de la vivienda, la salud, la alfabetización, la cultura y el ocio.

Aunque las anteriores son labores que paulatinamente engendran algún tipo de organización comunitaria, por lo que suponen de partir de las necesidades primarias y demandas de la población, también existen tareas de parte de las comunidades insertas orientadas explícitamente hacia el apoyo de la construcción de la organización de parte de la población. Por entrar aquí en niveles de acción más encaminadas hacia la acción política -aunque no dirigida generalmente al apoyo de un determinado partido político- el compromiso de un jesuita en este campo requiere de un nivel más delicado de discernimiento. En todo caso, la acción personal o comunitaria de la Compañía en este campo irá encaminada preferencialmente no a fortalecer una opción política partidaria sino a devolver al pueblo oprimido su derecho a la participación en el ejercicio del poder y la capacidad de decidir sobre sí mismo y su futuro. Generalmente en el ambiente de

base en el que desenvuelve el trabajo de inserción de la Compañía, más que de los clásicos partidos políticos suele hacerse presente el trabajo de las organizaciones populares de base. Pero la diversidad de tareas en las que los jesuitas se implican depende también en buena medida de los niveles de desarrollo y organización de los sectores populares en la zona. Lo más frecuente, entre los jesuitas, suele ser un estilo de vida inserta en el que éstos intervienen en proyectos de carácter apostólico dentro de los cuales muchas veces se incluye la labor evangelizadora-parroquial junto con las labores educativas y concientizadoras, todas las cuales engendran diversas formas organizativas de la población.

En síntesis, digamos que fundamentalmente se dice inserción en dos sentidos complementarios. De un lado, inserción hace relación a un talante de vida estable, personal y comunitario, en medio de la vida de los pobres. Se trata de una cercanía que se traduce en solidaridad y que acentúa lo testimonial. Es evidente que cuando un jesuita opta por un estilo de vida en inserción, lo hace contando con todo el capital humano y formativo que suponen sus largos años de estudio y preparación cultural. En este sentido, su punto de partida no es homologable al de la mayoría de su vecindario. Hay quienes desde un cierto purismo arguyen de ello que eso invalida toda la inserción posterior. Pero ese punto de partida no obsta sino que en general potencia su aporte solidario, aunque la cercanía misma somete a permanente revisión muchos de los contenidos y vivencias de la propia formación. Últimamente, de lo que se trata en la inserción no es tanto del punto de partida sino del camino y final de un itinerario que conduce a la liberación del pueblo en la que todos somos invitados a participar.

Como por círculos concéntricos, la simple cercanía "ecológica" se va convirtiendo progresivamente en epistemológica: la cercanía proporciona un nuevo conocimiento de la realidad, de un modo diferente a cuando nos ubicamos

en ambientes de clase media o sin conexiones sociales con el medio. Pero a la vez, ofrece nuevas claves hermenéuticas para interpretar las posibilidades de cambio de la realidad misma. El "desde dónde" de la vida en inserción hace releer experiencias y vivencias sociales desde una clave diferente en la que la realidad se visualiza desde la fragilidad y la esperanza de los pobres, desde las que el cambio social no sólo se presenta como posible sino como profundamente deseado.

Pero además, la inserción no es sólo cuestión topográfica o afectiva. La cercanía se convierte en presencia solidaria al paso de los días y al ritmo de las exigencias de la vida y del trabajo. Y por eso, inserción es también un modo de entender la misión de la Compañía en la que la pobreza adquiere un nuevo significado. La pobreza no es ya solamente una invitación a la austeridad personal y grupal, porque el pobre no es considerado simplemente como objeto de una acción apostólica basada en la caridad. Sino que el pobre es visto como sujeto activo de su propia historia y de la humanización de toda la historia. El jesuita inmerso en el ambiente de inserción no sólo se hace solidario con el pobre por la urgencias de su nueva ubicación, sino porque va sintiendo que ésta es la vía indónea posible para poder construir un mundo en fraternidad y justicia. La pobreza ascética se convierte en pobreza solidaria y apostólica. Y el pobre deja de ser objeto de caridad para convertirse, desde su condición de marginado, oprimido y creyente, en constructor de una nueva civilización solidaria y fraterna.

En este camino constructivo son primariamente los pobres que, desde el crecimiento de su conciencia, se organizan, los que construyen al paso de los días nuevas formas de convivencia desde la demanda de la justicia nacida a partir de las exigencias de su carencia. La inserción jesuita incluye las exigencias de este sector de los pobres pero no agota otras variadas formas de presencia solidaria y fraterna.



Así planteada, la inserción reta al carisma de la Compañía por un doble capítulo. Ante todo, desde la inserción entendida como un talante de vida nos plantea la pregunta acerca de nuestro modo de vida. ¿Es este "modus vivendi" que la inserción supone compatible con el estilo de vida de la Compañía? Y si lo es, ¿en qué medida es el modo de vida propio de todos y cada uno de los jesuitas?. Resuelta ésta, sobreviene la segunda cuestión: ¿son los pobres el lugar apostólico por excelencia del trabajo de la Compañía? Si esto fuera así, ¿cómo visualizar otras plataformas apostólicas hoy existentes en la Compañía?. Más aún, cabe preguntarse por último acerca de la relación que ha de existir, concretamente para la Compañía, entre la inserción como estilo de vida y la inserción como tarea apostólica. ¿En qué medida una y otra se han de imbricar necesariamente?

Un estilo de vida

La primera cuestión toca al "modus vivendi" del jesuita personal y comunitariamente y en este sentido hace referencia al modo de entender la pobreza y la comunidad en la Compañía.

Es un hecho insoslayable que bastantes comunidades viven ya en la Compañía este tipo de inserción con las exigencias que supone. La misma renovación de la legislación de la Compañía al insistir en la necesidad de separar las obras apostólicas del régimen de comunidades, al traducir por el sistema de trabajo remunerado la vieja exigencia de vivir de la limosna o al prohibir la acumulación en las economías de las comunidades (12), ha posibilitado la realización de algunos intentos de acercamiento a la condición de vida de los pobres. De facto, no sólo muchos jesuitas viven solidarios al modo de vida de los pobres, sino que además son otros muchos los que se encuentran en un inquieto proceso de acercamiento a ellos, precisamente movidos por un hondo deseo de mayor coherencia y fidelidad con su vocación.

Pero, más allá de las verificaciones actuales, podemos preguntarnos acerca de cómo esto era vivido en la naciente Compañía de los orígenes. En este sentido, lo primero que nos llama la atención es que en los orígenes el estilo de vida pobre, antes que una teoría fue una experiencia, que en la Fórmula del Instituto se revela sin ambages:

..."Y porque hemos experimentado que aquella vida es más feliz, más pura y más apta para la edificación del prójimo, que más se aparta de todo contagio de avaricia y se asemeja más a la pobreza evangélica; y porque sabemos que Nuestro Señor Jesucristo proveerá de las cosas necesarias para el sustento y vestido de sus siervos que no buscan más que el Reino de Dios"... (13).

Para 1540, fecha de la aprobación de la Fórmula del Instituto, el modo de vida en pobreza era una auténtica experiencia tanto para Ignacio como para los primeros compañeros. Había marcado el estilo de vida del grupo de estudiantes en París, el que había sido sellado definitivamente en los votos del Montmartre en agosto de 1534. Según el relato de Laínes, el voto de pobreza mostraba el sincero deseo de hacer de él un proyecto futuro y éste precedió al deseo de constituirse como grupo estable:

..."Y porque nuestra intención, donde París, aún no era de hacer Congregación, sino dedicarse en pobreza al servicio de Dios nuestro Señor y al provecho del prójimo, predicando y sirviendo en hospitales, etc, hicimos voto..." (14).

En el caso de Ignacio, la vida en pobreza irá unida a la conversión. Diríase que la conversión ignaciana desde el comienzo aparece connotada de un cierto desarraigo que se expresará en la ruptura con su antigua condición familiar y profesional. En su época de peregrino y aún en su vida de estudiante, Ignacio se mantiene fiel al estilo de vida de mendigo que vive de limosna y ese estilo de

vida se fue imponiendo progresivamente entre los primeros compañeros. De un modo más denso fue vivido en la etapa de Venecia en la que fundamentalmente trabajaban y vivían en los hospitales (15). Ignacio había sido peregrino desde su conversión. Sus compañeros habían caminado de París a Venecia y allí se habían entregado al servicio de los enfermos en los hospitales. Y cuando optaron dedicarse, en Vicenza y Roma a la vida apostólica, eligieron los trabajos que más les relacionaran con los pobres, haciéndolo, según dice Laínes "más por mortificación que por otras razones" (16).

La primera experiencia de pobreza va unida en la Compañía naciente a la de la peregrinación. En ello todos los compañeros repetirán la experiencia espiritual de Ignacio peregrino. Bien entendido que en Ignacio se dan dos tipos de peregrinación que se sobreponen y complementan. De un lado la peregrinación geográfica que llevó a Ignacio por ciudades y pueblos de Europa y Tierra Santa hasta la Ciudad Eterna, donde el Señor "les sería propicio". Pero, sobre todo, la otra peregrinación interior cuyo horizonte último no es otro que la búsqueda apasionada de la voluntad de Dios y que condujo a Ignacio desde la llamada de Loyola hasta la organización de la Compañía, pasando por la conversión de Manresa, la transformación de un grupo de amigos en "amigos en el Señor", en París y el ofrecimiento de éstos al servicio del Romano Pontífice.

En un sentido hondamente espiritual, el caminar ignaciano supone y exige una profunda libertad de uno mismo que se hace solidaria con el rostro sufriente de Cristo. Era la experiencia profunda de los Ejercicios que había conducido a la persuasión de que ser pobre hace a uno más apto para encontrar y cumplir la voluntad de Dios en la identificación con Cristo. Es una convicción que recorre como "in crescendo" el texto y la experiencia espiritual de los Ejercicios de la indiferencia del principio y Fundamento se va pasando a la oblación que supone un seguimiento de Cristo pobre y que concluye en las meditaciones centrales

de la segunda semana, cuando el ejercitante dice: "por imitar y parecer más actualmente a Cristo Nuestro Señor quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza" (17).

En el ambiente de elección y en aquellas famosas "Reglas para distribuir limosnas", recuerda Ignacio al ejercitante como último criterio de su acción que:

..."lo mejor y lo más seguro, en lo que a su persona y estado de casa toca (es que) cuanto más, se cercenare y disminuyere y cuanto más se acercare a nuestro sumo pontífice, dechado y regla nuestra que es Cristo Nuestro Señor"... (18).

En la Cristología ignaciana de los Ejercicios, se subraya la pobreza y desnudez de Cristo. El rostro de Cristo que Ignacio contempla desde la meditación de la Encarnación es el Hijo enviado por la decisión amorosa y redentora del Padre a un mundo conflictivo. Porque decide hacer redención, el Hijo ingresa en esta historia desde la pobreza asumida libremente para vivir y morir en ella.

Por eso, seguir a Cristo supone ser traído a suma pobreza espiritual y actual e incluso al deseo de aprobios y menosprecios (19). La pobreza es pues leída en clave del seguimiento a Jesús como condición para que este seguimiento sea posible y para que se pueda dar una auténtica liberación interior en ese seguimiento.

Ignacio y los primeros compañeros habían hecho ese camino que va desde la pobreza hacia la liberación personal para el seguimiento. Un camino muchas veces realizado por ellos con excesos y fervores no discernidos que poco a poco fue conociendo un equilibrio, pero que nunca permitió a los primeros jesuitas un estilo de vida instalado.

Esta misma experiencia fundacional será la que se transmitirá en las Constituciones, cuando, a partir de

las primeras vivencia, quiera construirse "un cuerpo para la misión" (20). En dos contextos es estudiada la pobreza en el texto de las Constituciones: cuando se habla del proceso de incorporación y al describir la vida religiosa de los ya incorporados.

En el primer caso, el matiz propio de la pobreza es el de engendradora, de pertenencia, de "madre" a la que todos han de amar. En buena medida se trata de que el jesuita reproduzca la experiencia de los primeros compañeros.

..."que donde los primeros de la Compañía han pasado por estas necesidades y mayores penurias corporales, los otros que vinieran para ella, deben procurar por allegar cuanto pudieran adonde los primeros llegaron o más adelante en el Señor Nuestro"...(21).

En este contexto de revivir la experiencia espiritual fundacional, adquiere sentido las seis grandes experiencias del Noviciado así como el estilo de dureza y abnegación que se pide al candidato a la Compañía de Jesús, un estilo de vida "propio de pobres".(22).

En el caso de la vida de los ya incorporados a la Compañía de Jesús, que se describe en la parte VI de las Constituciones, nos consta cómo Ignacio puso especial empeño en extremar la normatividad referida al voto de pobreza. Aquella primera intuición de la Fórmula del Instituto de que la pobreza posibilita la libertad en el seguimiento, se traduce ahora en una normatividad exigente, la que posibilitará que "el firme muro de la Compañía sea protegido contra los asaltos del enemigo de la natura humana y los otros contrarios de la perfección" (23).

Esto explica que Ignacio optara por el tipo de pobreza canónica que no sólo excluye posesión individual (lo frecuente entre las órdenes monásticas de su tiempo) sino también colectiva, más propia de las órdenes mendicantes, según se desprende de la conocida "Deliberación sobre la pobreza" (24), y a la que Ignacio denominará "pobreza evangélica".

Para asegurar este nivel más exigente de pobreza, Ignacio exige que los profesos se comprometan a "no alterar lo que a la pobreza toca en las Constituciones, si no fuese, en alguna manera, según las circunstancias in Domino, para más estrecharla" (25). Esta exigente legislación se hizo aún más estricta a partir de 1543, cuando Ignacio decidió excluir como sujeto de propiedades o rentas no sólo a las comunidades jesuíticas de profesos, sino también a las Iglesias en las que éstos trabajaban, tal y como parece reseñado en la nueva redacción de la Fórmula del Instituto de 1550

Como es sabido, sólo existían dos excepciones a esta legislación. La primera, referida a los profesos, toca a la posibilidad de recibir limosnas, aunque éstas no pueden ser recibidas como estipendio o recompensa (26). La otra excepción se refiere a los estudiantes en formación que viven en los Colegios, lo que pueden poseer rentas y posesiones destinadas a la formación de los futuros jesuitas. Curiosamente aquí pudo más en Ignacio la realista necesidad de asegurar el futuro de la Compañía que la experiencia vivida en los años de estudio del propio Ignacio en los que la pobreza y la limosna fueron permanentes compañeros de vida del "peregrino" que necesitaba acudir a solicitar ayudas económicas a los mercaderes flamencos de Amberes y Brujas cuando las urgencias de los gastos académicos lo requerían (27).

Concluyamos este somero rastreo entre la vida fundacional de la Compañía. Ciertamente todo ese hermoso capítulo del nacer de la Compañía está impregnado por una fuerte experiencia de pobreza y un hondo amor a la misma. Aquello que Ignacio y los primeros habían vivido en los primeros días quedó plasmado como camino a recorrer por los que vendrían después.

La imagen que todo ese proceso arroja, nos muestra con evidencia que Ignacio imaginaba el estilo de vida de un jesuita como "propio de pobres" tanto a nivel personal como de Cuerpo. Una pobreza que había sido experimentada

como liberadora, como propia de un peregrino que está "cuasi con el un pie alzado" (28), "avezado a mal comer y mal dormir" (29), que no puede apoyarse en nada transitorio ya que su esperanza ha de ponerla "enteramente, con verdadera fe y amor intenso en su Creador y Señor" (30).

Encontramos pues evidentes rasgos que definen al jesuita como alguien que vive en suma pobreza. Sin embargo, hemos de proceder con cautela al identificar esta pobreza con la que es más propia de la vida de inserción. Más que una pobreza que lleva a una inserción en un determinado grupo social, en Ignacio parece que la pobreza produce un permanente movimiento de desinstalación desarraigante que libera al jesuita para poder seguir a Jesús... "de modo más presto y diligente". A la vez, se trata de una pobreza que tiene como criterio verificaciones históricas propias de la "vida de los pobres", pero que no necesariamente conlleva el vivir directamente con ellos, aunque sí vivir como ellos de la limosna y sin la posibilidad de acumulación de bienes. Y es que en Ignacio la pobreza es un medio apostólico inscrito en la dinámica más amplia del trabajo apostólico. No existe un modo típico y exclusivo de vivir esa pobreza en la naciente Compañía como tampoco existe un trabajo apostólico exclusivo y propio de esta Compañía. Pero en todo caso, es la pobreza la que hará eficaz el testimonio de los jesuitas allá donde ellos se encuentren trabajando.

Un estilo de vida pobre y propio de los pobres que no necesariamente conlleva un estilo de vida con un determinado grupo social, aunque sí acerca a la vida real de los pobres. Para resolver esta aparente indefinición en la pobreza de la Compañía, necesitamos acudir al segundo elemento de nuestro análisis, el que se refiere al carácter apostólico de la Compañía. Pero por el momento conviene señalar lo que es evidente en cuanto hemos venido analizando: la pobreza de un jesuita no es de índole puramente "espiritual", sino que le ha de acercar de facto a la condición de vida de los pobres. Como dice la Congregación

General XXXII, "es absolutamente imposible amar la pobreza y experimentar sus inefables consolaciones sin sentir algunos de sus efectos reales" (31). En la vida de un jesuita, la pobreza ha de acercarle efectivamente a las condiciones de vida de los pobres, como ocurrió en Ignacio y los primeros compañeros.

Un trabajo desde los pobres

Hasta aquí hemos tratado de analizar lo que significa que el modo propio de vida de un jesuita sea en pobreza. Nos resta por analizar en qué medida ese estilo de vida pone en relación a un jesuita con los pobres históricos y reales y se le convierte en plataforma apostólica fundamental. Entramos aquí en el segundo significado del término inserción, el que hace referencia al trabajo apostólico de la Compañía desde los pobres.

Acudamos de nuevo a las fuentes primarias. Estrictamente hablando, para Ignacio el lugar de vida y trabajo más propio de un jesuita formado es justamente la dispersión. El habitat que Ignacio pensó para los suyos era fundamentalmente el "estar repartidos en la viña del Señor" en estado de permanente movilidad según lo requiriesen las misiones encomendadas quier por el Romano Pontífice quier por el Prepósito de la Compañía (32). Tal vez ahí resida la razón de por qué Ignacio fue tan parco en las Constituciones al hablar acerca del estilo de vida en común en la Compañía. Como dirá más tarde el P. Nadal, "la principal y más perfecta habitación de la Compañía son las peregrinaciones e misiones de profesos" (33) y las casas son "como el cuerpo del ejército o campamento de donde hacen los soldados sus salidas para atacar al enemigo y adonde se recogen a rehacerse física y espiritualmente" (34).

Por ello quedan excluidas de la naciente Compañía tareas como el canto del Oficio divino, el oficio párroco, el cargo de religiosas, las capellanías y otros oficios secula-

res (35).

De lo dicho se deduce la evidente impresión de que lo primero que caracteriza a la misión apostólica de la Compañía es la movilidad, y al apóstol, la disponibilidad. Pero evidentemente el objetivo de esa movilidad no es la movilidad misma sino el ejercitarse en las misiones que son propias de la Compañía de Jesús.

En cuanto a dichas misiones, las Constituciones nos ofrecen tres elencos diferentes de ellas. La primera aparece en la Fórmula del Instituto (36); la segunda en la capítulo 8 de la tercera parte de las Constituciones y la tercera en el capítulo cuarto de la parte séptima. Si comparamos las tres listas observaremos que no existe un paralelo rígido entre ellas. En cada una priva el matiz del contexto en el que aparecen: en la Fórmula se pretende definir los ministerios propios de la Compañía desde su experiencia espiritual fundacional; en la parte IV se trata de educar progresivamente a los escolares e introducirlos pedagógicamente en el quehacer apostólico de la Compañía formada mientras que en la parte VII se pretende describir la gama de ministerios desde la Compañía ya formada.

En todo caso, lo que más llama la atención en cualquiera de los tres listados es el carácter integral con el que se concibe la misión de la Compañía. Se integra en ella no sólo el tipo de tareas más explícitamente sacerdotal-ministerial (la eucaristía, la administración de los sacramentos, el ministerio de la Palabra y la catequesis), sino también aquel tipo de obras dirigidas al desarrollo y promoción humanas, a las que se llama "obras de misericordia corporales", como la pacificación de los desavenidos, la atención a los encarcelados y a los enfermos. Y es que la misión en Ignacio, desde la Fórmula del Instituto, es una tarea integral en la que a las palabras han de seguir las obras que verifiquen y hagan creíble la palabra. Una evangelización que no conlleva la realización de lo que se anuncia, no es auténtica predicación. Y eso porque Ignacio parte

de la misión de los Apóstoles y primeros discípulos, según las vivencias centrales de la segunda semana de los Ejercicios: la predicación de la venida del Reino sigue la curación de los enfermos. Esto explica el que la primera Compañía, e Ignacio la cabeza, no duden en embarcarse en los primeros días en tareas relacionadas con la promoción en personas o grupos marginados socialmente. ¿Cómo explicar si no el interés de Ignacio en Roma por los pobres, las prostitutas y los enfermos?...

Nada tiene de extraño pues, el que la Compañía de hoy asuma como propias tareas que se dirigen más explícitamente a la promoción integral del hombre y a la satisfacción de sus necesidades primarias. La Congregación General incluye entre éstas la defensa de los derechos humanos, el trabajo con los refugiados y desplazados, la atención a los grupos étnicos discriminados, la labor en favor de los desocupados o la presencia en ambientes campesinos y obreros (37). Con la misma evidencia que la Compañía naciente no dudó en implicarse en tareas relacionadas con la educación secundaria o universitaria o en la inculturación, hoy la Compañía siente cercanas a su tarea sacerdotal las demandas que le provienen de las mayorías cuyos derechos siguen conculcados en nuestros países.

Y es que la misión de la Compañía es "la propagación de la fe" de la que es parte inseparable la promoción de la justicia. Todo anuncio de la fe conlleva una conversión al amor de Dios y éste supone la conversión al amor a los hombres. Por eso la Congregación General XXXII interpreta la lucha contra la injusticia como un combate contra el ateísmo (38) y la solidaridad con los pobres como una dimensión indispensable de nuestra vida apostólica (39).

¿Desde qué plataformas hacer más posible la conquista del horizonte de la fe y la justicia?. Ignacio nos ofrece en la Parte VII de las Constituciones los criterios conforme a los cuales el Superior debe seleccionar las misiones que

ha de confiar a sus hermanos jesuitas. Allá aporta Ignacio algunos criterios que ilumina en algo el problema de la inserción que aquí nos ocupa (40).

Entre los indicadores ignacianos se subrayan:

- el ir allá donde exista una mayor necesidad objetiva y especialmente donde ésta consista en "la miseria y enfermedad de los prójimos".

- el buscar el lugar donde quepa esperar el mayor fruto dadas las necesidades y la capacidad de acogida de quienes recibirán el trabajo de la Compañía, lo que se pueda averiguar desde lo que ellos mismos solicitan.

- allá donde existe una mayor "deuda", es decir donde más "se debe estar" dadas las necesidades objetivas e históricas a partir de la misión y tareas ya existentes en la Compañía.

- donde se pueda seguir un bien más universal, sea porque se logra multiplicar y extender la acción de la Compañía a través de las circunstancias o carácter mismo del trabajo, sea por el carácter protagónico históricamente hablando de los destinatarios del trabajo de la Compañía, sea por lo estratégico del lugar que funcionará como centro de posterior difusión.

En resumen, se trata de "mirar el divino honor y el bien universal mayor". Es decir, el trabajo apostólico propio de la Compañía será aquel que logre abrir estructuras profundas de transformación en la historia. No sólo una atención a lo que es necesario pero no es capaz de fecundar el resto de la historia. Se trata de un trabajo que sea capaz de generar historia salvífica o liberadora en su entorno. Y hablando de la inserción de trataría de una inserción que no sólomente ofrezca un testimonio callado sino además un testimonio que se haga efectivo y transformador de la situación injusta y que por eso necesitará

ser acompañado de las mediaciones históricas concretas más efectivas y acorde con el espíritu de la Compañía. Una presencia en lo estructural y estructurante para la Iglesia y para la sociedad, capaz de roturar caminos multiplicables en la senda de la liberación de las personas y de las sociedades. No sólo una inserción solidaria -como se subraya en otros carismas de religiosos y religiosas-, sino también transformadora. No sólo la presencia silenciosa y testimonial de Nazareth; también la presentación y la verificación de la Buena Nueva, la construcción del Reino de Dios que se desarrolla en Galilea y en el camino hacia Jerusalén.

Aunque Ignacio pone el ejemplo de la historia de su tiempo del trabajo con "principes, Señores y Magistrados", para un jesuita que trabaja en América Latina será difícil releer estas hermosas páginas de la parte VII de las Constituciones sin pensar desde ellas que, para el hoy de nuestra historia, se está hablando del sujeto histórico mayoritario y protagónico de nuestro continente, las grandes mayorías de desposeídos y desheredados que hoy claman por sus derechos y demandan el respeto a su dignidad humana. Si alguna esperanza nos cabe esperar en este continente, como don de Dios, es la que nace de aquellos que tras siglos de opresión desean como nadie construir una sociedad edificada en justicia y fraternidad. Ellos y quienes se unan a ellos son los sujetos primordiales del deseado cambio histórico. La Iglesia del continente ha expresado esta convicción al hablar de la "opción preferencial por los pobres". No es sólo cuestión de caridad comprensiva o paternalismo inmedatista; es además la convicción de que es a partir de los pobres, marginados y creyentes, expoliados pero poseedores de esperanza, desde donde nace la esperanza de solidaridad y de un nuevo orden edificado desde la justicia.

Los pobres y quienes a ellos se suman... Es evidente que hay que sacudirse de todo tipo de maniqueísmo en esta comprensión de la causa de los pobres. El Reino

es banquete universal y gratuito al que todos somos invitados. La historia de las transformaciones sociales en América Latina nos enseña que ninguna colaboración es indispensable o despreciable para la causa de los pobres. Esta causa necesita de mediaciones teóricas y organizativas para que su esperanza pueda visualizarse de modo viable. ¿Quién puede dudar de lo que han aportado a la historia de la emancipación de nuestros pueblos la labor de los analistas sociales, los difusores de la cultura popular y los literatos, los sociólogos y los teólogos de la liberación?.

En ese sentido, el trabajo en servicio de los pobres posee una gama inmensa de posibilidades de la que solamente se excluyen las tareas dirigidas a la continuación o legitimación de la opresión. La amenaza permanente de muchas de estas tareas provendrá de una cierta sospecha metodológica que brota de la distancia efectiva hacia la vida real de los pobres. ¡Cuántos invocan hoy en nuestro continente la causa de los pobres "en vano" pero viven inmensamente alejados de ella!...

La inserción entendida como tarea apostólica que prioriza a los pobres y la misión desde ellos, visualiza esa convicción fundamental de que últimamente lo que vertebrará nuevos modos de convivencia más humanos provendrá de ellos. Y en este sentido no solamente es perfectamente lícito el que un jesuita construya su tarea apostólica desde y entre los pobres, sino que es profundamente deseable para todo el Cuerpo de la Compañía. Aunque esa cercanía nos enseñará también de la insondable paciencia esperanzada de los pobres.

La Congregación General instaba a toda la Compañía a buscar nuevas formas de inserción entre los pobres. A esa urgencia, hoy añadiríamos otra: la necesidad de crear adecuadas estructuras de comunicación apostólica a través de las cuales sea participado a todo el Cuerpo la experiencia de aquellos de entre nosotros que asumen diariamente la condición de los más pobres y comparten sus esperanzas. Seguramente esta nueva forma de la

"unión de los ánimos", superando todo tipo de sospechas o desconfianzas que aún puedan existir (a veces, justo es reconocerlo, como respuesta a una cierta "prepotencia" en el modo de plantear la inserción), podría enriquecer al Cuerpo de la Compañía ofreciendo a unos y otros criterios de verificación en el desarrollo de sus tareas y la relación de éstas con la causa de los pobres.

Concluamos desde el poder de la imaginación. Esperamos que la Compañía latinoamericana del año dos mil será probablemente mucho más cercana a la vida de los pobres, cuando la vida de éstos probablemente será aún más connotada de miseria que la actual. Cabe esperar que esta cercanía habrá dado una mayor agilidad al trabajo de nuestras antiguas instituciones y obras apostólicas. Se puede sospechar que esta cercanía a los pobres nos hará mucho más humildes históricamente ante la Iglesia y ante los pobres aunque, a la vez mucho más fuerte en nuestra esperanza. Será el nuestro seguramente un trabajo más silenciosos y callado pero escondido en el grano de trigo de la construcción del Reino. Presumiblemente hablaremos menos de los pobres y dejaremos que ellos nos hable más y nos dejen interpelarnos mutuamente para revitalizar nuestras estructuras. Comprenderemos que la inserción -como medio que es-, nos permite acercarnos a la luz resplandeciente del Siervo de Yahvén. Y podremos festejar en el día a día el silencioso caminar de los más excluidos, sin por ello dejar de ser testigos clamorosos del Reino que vendrá. Volveremos, en fin, a ser peregrinos desprovistos que ponen su esperanza en el Señor, como Ignacio nos quiso...

-
- (1) CLAR **Hacia una vida religiosa latinoamericana**, Selección de Textos Teológicos, 2a ed. CEP, Perú, 1987.
 - (2) Vid. GONZALEZ BUELTA, B. **Bajar al encuentro de Dios**, Edit.

- Amigo del Hogar, Santo Domingo, 1988 Ed. esp., Santander 1988, Sal Terrae, y **El Dios Oprimido**, Ibid, 1987
- (3) **Ibid.**
 - (4) Vat. II Decr. Perfectae Caritatis.
 - (5) Cong. General XXXIII, 95.
 - (6) Congregación General XXXII, Dec. 4, 2.
 - (7) Congregación General XXXIII, 106.
 - (8) **Ibid, 106.**
 - (9) **Apud.** Cong. General XXXII Dec. 4, 30
 - (10) Cong. General XXXII, Dec. 5.
 - (11) Cfr. nota 9.
 - (12) Cong. General XXXII, Dec. 12
 - (13) **Fórmula del Instituto, 5.**
 - (14) García Villoslada, R. **San Ignacio de Loyola, Nueva Biografía**, BAC, Madrid, 1986, pág. 365
 - (15) **Ibid**, pág. 424.
 - (16) Monumenta Ignat. Font. Narrat, I, 118.
 - (17) Ejercicios Espirituales, 167
 - (18) **Ibid**, 344.
 - (19) **Ibid**, 146.
 - (20) Bertrand, D. **Un corps pour l'Esprit**, Essai sur l'experience communautaire selon les Constitutions de la Compagnie de Jesus, Desclée de Brouwer, París, 1974.
 - (21) **Examen**, 81
 - (22) **Ibid**, 66 y ss.
 - (23) **Constituciones**, 553.
 - (24) ALDAMA, Antonio M. de **Iniciación al estudio de las Constituciones**, CIS, Roma 1981, pág. 216.
 - (25) **Constituciones**, 553.
 - (26) **Constituciones**, 565.
 - (27) TELLECHEA, I. **Ignacio de Loyola, solo y a pie**, Ed. Cristiandad,
 - (28) Mon, Ignat. Epp. II, 346.
 - (29) **Constituciones**, 67
 - (30) **Constituciones**, 68.
 - (31) Congregación General XXXII, 12, 7.
 - (32) **Constituciones**, 633-635
 - (33) Mon. Hist. Nadal V, 195, 364-365.
 - (34) **Ibid**, pp, 195, 470, 773.
 - (35) **Constituciones**, 586, 587, 591-594.

- (36) **Fórmula del Instituto, 3.**
- (37) Congregación General XXXIII, 102.
- (38) Congregación General XXXII, 2,29.
- (39) Congregación General XXXII, 2,48.
- (40) **Constituciones, 622, 623**

(De Boletín de **Espiritualidad**, México, Año 4, Nº 18 Julio 1989, Págs. 7-23).

IX.

excluyendo a mi mismo / doy m^{do} 3 /
en el señor nro para ser prelado a qual
interina ma^{do} 3 para serlo / he
en mi determinate bono consuleto
y como ala compaña le parece en otra
cosa / y juzga que es mejor / y amara
poria de dño nro scñor / yo soy
aparejado para señalar lo ele
en Bona S. de abril, de 1541.

27 16